

Christina Reuter
Autorschaft als Kondeszendenz

Theologische Bibliothek Töpelmann

Herausgegeben von
O. Bayer und W. Härle

Band 132



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Christina Reuter

Autorschaft als Kondeszendenz

Johann Georg Hamanns erlesene Dialogizität



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich im Sommersemester 2004 auf Antrag von Prof. Dr. Alois M. Haas und Prof. Dr. Pierre Bühler als Dissertation angenommen.

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-018380-3

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Copyright 2005 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin
Satz: swissedit, Zürich

»Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen!
Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden
sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen,
wird ihr Gott sein.«

Offb. 21,3

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Mai 2004 von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich als Dissertation angenommen. Dass sie nun in der Reihe »Theologische Bibliothek Töpelmann« erscheinen kann, freut mich ausserordentlich.

In der Zeit, in der ich an der Dissertation arbeitete, sind mir mehrere Menschen aus dem privaten und universitären Umfeld zur Seite gestanden. Ermutigt wurde ich durch Freundinnen und Bekannte, die bereit waren, mir bezüglich der schwierigen Lage bei der Beschaffung finanzieller Mittel zuzuhören, oder mir bei der Einreichung von Gesuchen halfen. Namentlich erwähnen möchte ich Flurina Hefti, Sasha Staiger, Jacqueline Amstutz, Rebekka Wyler, Anne-Lise Diserens und Dagmar Rohrbach. Bei der Sicherung der stilistischen Verständlichkeit und der Korrektur des Manuskriptes half mir auf sehr förderliche Weise Dr. phil. Verena Profos. Die Satzlegung und das Korrekturlesen der Druckvorlage übernahm Dr. phil. Wolfram Schneider-Lastin, dem ich entscheidende Anregungen für die Gestaltung der Register verdanke.

Teile der Arbeit habe ich im Sommer 2003 im Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar geschrieben. Die gute Arbeitsatmosphäre bleibt mir unvergessen.

Eine finanzielle Unterstützung einer anonymen Spenderin im Juli 2003 sowie ein Beitrag der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich haben mich stark ermutigt. Der grössere Teil der Druckkostenzuschüsse wurde von der Emil Brunner-Stiftung Zürich in Verbindung mit der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich übernommen, wofür ich sehr dankbar bin. Das Einreichen von Gesuchen für Forschungsgelder ermöglichten mir Prof. Dr. theol. Oswald Bayer (Tübingen), Prof. Dr. phil. Hans Graubner (Göttingen), Prof. Dr. phil. Roger Sablonier (Zürich), indem sie entsprechende Empfehlungsschreiben verfassten. Der Austausch mit ihnen hat mir wertvolle Anregungen gegeben und den Blick auf mein eigenes Schaffen geschärft. Weitere fachliche Unterstützung fand ich bei Prof. Dr. theol. Ingolf U. Dalferth, der mit mir die Unterkapitel zur Geschichte der Begriffe *Kondeszendenz* und *communicatio idiomatum* besprach.

Grosser Dank gilt Prof. Dr. theol. Pierre Bühler, der als Zweitreferent meine Arbeit beurteilt hat und mir später in Verlags- und Druckkostenfragen viel geholfen hat. Ganz besonderen Dank möchte ich meinem Doktorvater, Prof. Dr. phil. Alois M. Haas, aussprechen. Seine thematischen Schwerpunkte trafen meine Interessengebiete. Er hat über alle Jahre seit meinem Studienbeginn an mich geglaubt und mir bei meinem Arbeiten stets zuversichtlich Raum gelassen. Besonders geschätzt habe ich, dass er mich immer auch als Menschen wahrgenommen hat.

Die vorliegende Arbeit weist relativ umfangreiche Anmerkungen auf. Dies liegt darin begründet, dass ich mit Lesern und Leserinnen aus mindestens zwei Disziplinen rechne, nämlich aus der Literaturwissenschaft und der Theologie. Durch die Platzierung fachspezifischer Informationen in den Fussnoten können diese je nach Vorwissen selektiv gelesen werden.

Zürich, am Ostersonntag 2005

Christina Reuter

Inhalt

I	EINFÜHRUNG	I
2	BETEILIGTE AM SPRACHGESCHEHEN	9
2.1	Einführung in die Thematik der <i>Kondeszendenz</i>	9
2.1.1	Begriffsgeschichtliche Annäherung an den Begriff <i>Kondeszendenz</i>	9
2.1.2	Der Kondeszendenzgedanke in der Geschichte der Hamann-Forschung	21
2.2	Gott als Autor der Natur, der Geschichte und der Schrift . . .	26
2.2.1	Einführung in die trinitarische Kondeszendenz Gottes . . .	26
2.2.2	Kondeszendenz Gottes in die Natur	29
2.2.3	Kondeszendenz Gottes in die Geschichte	34
2.2.4	Kondeszendenz Gottes in die Schrift	38
2.2.5	Beeinflussung Hamanns durch den Kondeszendenzgedanken .	45
2.3	Hamann als Autor: Imitator, Metakritiker, Prophet	47
2.3.1	Einführung in die Thematik von Hamanns Autorschaft . . .	47
2.3.2	Begriffsgeschichtlicher Exkurs zum Begriff <i>communicatio idiomatum</i>	53
2.3.3	Autorschaft durch Imitatio Dei	62
2.3.4	Autorschaft durch das Gespräch mit Zeitgenossen	67
2.3.5	Autorschaft durch Rettung der Poesie	75
2.4	Rezipienten im Spannungsfeld von Rezeption und Interpretation	81
2.4.1	Einführung in die Thematik des Rezeptionsprozesses	81
2.4.2	Rezipierende lassen sich in mutiger Demut vom Text beeinflussen	83
2.4.3	Rezipierende im Blick dreier wissenschaftlicher Positionen . .	89
2.4.4	Rezipierende lassen sich existentiell herausfordern	96
3	EXEMPLARISCHES AUFZEIGEN HAMANNSCHER DIALOGIZITÄT .	104

3.1	Intertextualität im Bereich der Titelblätter	111
3.1.1	Einführung in die Thematik der Intertextualität	111
3.1.2	Das Titelblatt bei: <i>Versuch einer Sibylle über die Ehe</i>	115
3.1.3	Das Titelblatt bei: <i>Konxompax</i>	119
3.1.4	Das Titelblatt bei: <i>Schürze von Feigenblättern</i>	124
3.1.5	Auswertung der Untersuchungen zur Intertextualität	127
3.2	Briefgespräche über Publikationen	130
3.2.1	Einführung in die Thematik der Briefgespräche	130
3.2.2	Briefgespräche über den <i>Versuch einer Sibylle über die Ehe</i>	132
3.2.3	Briefgespräche über <i>Konxompax</i>	137
3.2.4	Briefgespräche über die <i>Schürze von Feigenblättern</i>	147
3.2.5	Auswertung der Untersuchungen zu den Briefgesprächen	154
3.3	Metaphorizität hamannscher Autorschaft	156
3.3.1	Einführung in die Thematik der Metaphorizität	156
3.3.2	Metaphorizität im <i>Versuch einer Sibylle über die Ehe</i>	160
3.3.3	Metaphorizität in <i>Konxompax</i>	176
3.3.4	Metaphorizität in der <i>Schürze von Feigenblättern</i>	185
3.3.5	Auswertung der Untersuchungen zur Metaphorizität	194
3.4	Rhetorizität hamannscher Autorschaft	197
3.4.1	Einführung in die Thematik der Rhetorizität	197
3.4.2	Rhetorizität im <i>Versuch einer Sibylle über die Ehe</i>	204
3.4.3	Rhetorizität in <i>Konxompax</i>	215
3.4.4	Rhetorizität in der <i>Schürze von Feigenblättern</i>	232
3.4.5	Auswertung der Untersuchungen zur Rhetorizität	252
4	SCHLUSSWORT	257
4.1	Zusammenfassung der wichtigsten Resultate	257
5	BIBLIOGRAPHIE	261
5.1	Primärliteratur	261
5.2	Sekundärliteratur	263
5.3	Wörterbücher und Nachschlagewerke	285
6	REGISTER	287
6.1	Bibelstellen	287
6.2	Namen	291
6.3	Begriffe	297

I Einführung

Der ungebrochene Glaube an die Vernunft gehört heute der Vergangenheit an. Immer deutlicher zeigt sich, dass naturwissenschaftliche Methoden nicht alles entdecken, erkennen und erklären können. Einer, der dies bereits vor mehr als 200 Jahren wahrgenommen und sich gegen das ausschliessliche Vertrauen auf die durch den damaligen französischen Rationalismus hochgelobte Vernunft gewehrt hat, ist Johann Georg Hamann (1730–1788). Von ihm und seiner Autorschaft, welche ganz vom Gedanken an Gottes Kondeszendenz, Gottes Herunterlassung zu den Menschen, bestimmt ist, handelt die vorliegende Arbeit. Im einführenden Teil sollen – bevor die Thematik, die Fragestellungen, der Aufbau und die Methoden der Arbeit ausgeführt werden – Hamanns Lebenslauf und die jüngere Forschungsgeschichte kurz skizziert werden.

Johann Georg Hamann,¹ der Sohn des Wundarztes und Baders Johann Christoph Hamann (1697–1766), wird am 27. August 1730 im preussischen Königsberg geboren. Mit 16 Jahren beginnt er an der Universität Königsberg Theologie zu studieren. Später wechselt er zur Rechtswissenschaft. Vor allem beschäftigt er sich jedoch mit Sprachen, Literatur, Philosophie und den Naturwissenschaften. Nach zwölf Semestern, im Jahre 1752, verlässt er die Universität ohne Abschluss. Zunächst arbeitet er als Hofmeister in Livland. 1757 reist er im Auftrag des Rigaer Handelshauses Berens, vermutlich mit einem handelspolitischen Auftrag, nach London, doch die Mission scheitert. Hamann bleibt in London und gerät in eine tiefe Krise. Diese Krise und das intensive Studium der Bibel führen im Jahre 1758 zu einer Lebenswende, zu einer Zäsur, welche mit einem Be-

1 Die Ausführungen zur Biographie Hamanns beruhen vor allem auf dem von Reiner Wild verfassten Artikel im von Walther Killy herausgegebenen *Literatur Lexikon*: *Literatur Lexikon*. Bd. 4. Gütersloh u. München 1989. S. 490–493. Siehe auch: Jørgensen, Sven-Aage. *Johann Georg Hamann*. Stuttgart 1976. S. 7 u. 15–97; Koepp, Wilhelm. *Der Magier unter Masken*. Göttingen 1965; O'Flaherty, James C. *Johann Georg Hamann*. Frankfurt a. M. 1989. Ausserdem der von Karlfried Gründer verfasste Artikel in: *Neue Deutsche Biographie*. Bd. 7. Berlin 1966. S. 573–577.

kehrungserlebnis vergleichbar ist.² Die Londoner Erfahrung verändert Hamanns früher positive Einstellung zur Aufklärung, besonders diejenige zum Rationalismus und zum damit verbundenen Geltungsanspruch der Vernunft. Sein Engagement als Metakritiker und die gewonnene Glaubensgewissheit bestimmen hinfort sein Schreiben. Anfangs 1759 kehrt Hamann nach Königsberg zurück. Durch Vermittlung Immanuel Kants erhält Hamann 1767 eine Stelle als Übersetzer bei der preussischen Zollverwaltung. Zehn Jahre später wird er zum Packhofverwalter ernannt. Während dieser Zeit der bürgerlichen Berufsausübung gründet Hamann in einer nicht legalisierten Ehegemeinschaft mit Anna Regina Schumacher eine Familie mit vier Kindern. Die leichte, wenn auch schlecht bezahlte Arbeit für die Regierung Friedrichs des Grossen, besonders die Stelle als Packhofverwalter, erlaubt ihm, sich neben seinem Brotberuf intensiv der Lektüre zahlreicher Bücher und dem eigenen Schreiben zu widmen. So ist er zwischen 1764 und 1779 Mitarbeiter der *Königsbergischen gelehrten und politischen Zeitungen*, für welche er zahlreiche Rezensionen schreibt. Seine eigenständigen, überwiegend kleinen Schriften, welche sich metakritisch und prophetisch, entgegnend und verkündigend, mit den Zeitthemen auseinander setzen, erscheinen zumeist anonym. Ein durchgängiges Thema ist die Sprache und die Sprachlichkeit. 1787 erhält Hamann seinen Abschied als Packhofverwalter. Er reist nach Düsseldorf zu seinem Freund Jacobi und nach Münster in Westfalen, wo er Kontakt zum Kreis um die Fürstin Amalie Gallitzin aufgenommen hat. Hamann stirbt am 21. Juni 1788 kurz vor der Rückreise nach Königsberg.

2 Auch wenn die verschiedenen Forschenden die Wende in London unterschiedlich benennen und interpretieren, wie die nachfolgenden Beispiele zeigen werden, so sind sie sich doch über deren anhaltende Auswirkung auf Hamanns Leben einig: Gemäss Hempelmann erlebt Hamann seine »Bekehrungsgeschichte« vom 31. März 1758 durch Gottes selig machendes Wort (Hempelmann, Heinzpeter. Wie wir denken können. Wuppertal u. Darmstadt 2000. S. 144–145). Koepp hingegen sieht hier gerade keine eigentliche Bekehrung im pietistischen Sinne, sondern explizit eine »Erleuchtung«, welche einer radikalen Demaskierung und Selbstdesillusionierung gleichkomme (Koepp, Wilhelm. Der Magier unter Masken. Göttingen 1965. S. 48, 50, 246, 250, 255). Auch Metzke ist der Meinung, dass Hamanns Erleben in London über die pietistische Bekehrungsmethode hinausgehe (Metzke, Erwin. Coincidentia oppositorum. Witten 1961. S. 278). Groppe beurteilt »die religiöse Erleuchtung als fundamentale Selbsteinsicht und biographischen Wendepunkt« und sieht darin die »Geschichte einer inneren Befreiung« (Groppe, Sabine. Das Ich am Ende des Schreibens. Würzburg 1990. S. 83, 86–87, 102). Siehe auch: Schreiner, Helmuth. Die Menschwerdung Gottes in der Theologie Johann Georg Hamanns. Tübingen 1950. S. 15–23; Lindner, Helgo. J. G. Hamann. Giessen u. Basel 1988. S. 9–21; Salmony, H. A. Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie. Zollikon 1958. S. 70–74.

Im 20. Jahrhundert wurde die Hamannforschung wieder erneut belebt.³ Zwei grosse Richtungen lassen sich in der jüngeren Forschungsgeschichte unterscheiden:⁴ Einerseits gibt es die Sichtweise der Forschenden, welche in Hamann vor allem den dunklen, unlogischen Autor sehen. Dazu gehören beispielsweise Isaiah Berlin, Larry Vaughan und Richard Herzinger.⁵ So hält Berlin Hamann wegen dessen Wirkung auf den deutschen Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels und auf die romantische Schule des Denkens für einen – wenn auch nicht »himmelstürmende[n]«⁶ – Irrationalisten, für einen »Pionier des Antirationalismus«,⁷ für einen der ersten »Kritiker der Neuzeit«,⁸ für den Vater der Gegenauf-

-
- 3 Zur älteren Hamannforschung: Gründer umschreibt drei der älteren Hamann-Forscher – Unger, Korff und Nadler – folgendermassen: Während Rudolf Unger Hamanns Weltanschauung »als Verschmelzung eines spiritualistischen Supranaturalismus mit einem sensualistischen Naturalismus« verstehe, bereite nach Hermann August Korff Hamanns »mystische Religiosität und sein ästhetischer Symbolismus entwicklungsgeschichtlich den Pantheismus« vor. Und Josef Nadler, der Herausgeber der historisch-kritischen Gesamtausgabe, stelle Hamann »als letzten Synkretisten frühkirchlichen Stils in die weite Bewegung einer ›hellenischen Renaissance‹«. Allen drei Hamann-Forschern, so fährt Gründer fort, sei gemein, dass Hamann ein Janusgesicht habe, Vergangenen und Kommemdem gleichermassen zugewandt (Neue Deutsche Biographie. Bd. 7. Berlin 1966. S. 576. Alle Zitate befinden sich auf dieser Seite). Bezüglich der älteren Forschungsgeschichte siehe auch: Unger, Rudolf. Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens. München 1905. S. 1–23.
- 4 Allgemein zur Hamannforschung: Einen kurzen, sehr informativen Überblick über ein gutes Dutzend Hamann-Forscher und -Forscherinnen bietet: Fischer, Rainer. Von Gott reden im Zusammenhang von Glaube und Sprachdenken. Gütersloh 1994. S. 44–60. Ausführliche Berichte über die geleisteten Forschungsarbeiten bietet: Büchsel, Elfriede. Geschärfte Aufmerksamkeit – Hamannliteratur seit 1972. Stuttgart 1986. S. 375–425; Büchsel, Elfriede. »Weitgefächertes Interesse«. Stuttgart 1997. S. 288–356. Ausserdem: Blanke, Fritz u. Gründer, Karlfried u. Schreiner, Lothar. Die Hamann-Forschung. Gütersloh 1956. S. 18–140 v. a. 62–140; Jørgensen, Sven-Aage. Johann Georg Hamann. Stuttgart 1976. S. 8–9 u. 98–103; Metzke, Erwin. Coincidentia oppositorum. Witten 1961. S. 271–293; Koepp, Wilhelm. Der Magier unter Masken. Göttingen 1965. S. 13–26; Lump, Hans-Martin. Philologia crucis. Tübingen 1970. S. 1–17; Vaughan, Larry. The Organizing Principle of J. G. Hamann's Thinking. Frankfurt a. M. 1999. S. 93–104.
- 5 Einige Titel dieser Forschenden: Berlin, Isaiah. Der Magus in Norden. Berlin 1995; Berlin, Isaiah. Der Magus in Norden. Berlin 1993. S. 79–85; Vaughan, Larry. Johann Georg Hamann. New York 1989; Vaughan, Larry. The Organizing Principle of J. G. Hamann's Thinking. Frankfurt a. M. 1999. S. 93–104; Vaughan, Larry. Johann Georg Hamann und die Kabbala. Bern 1996. S. 155–162; Herzinger, Richard. Deus absconditus im Feuer-schein der Explosion. Opladen 1997. S. 67–81.
- 6 Berlin, Isaiah. Der Magus in Norden. Berlin 1995. S. 129–130.
- 7 Ebd. S. 26.
- 8 Ebd. S. 25.

klärung, welcher gegen kategorisierende, sich objektiv gebende Systematisierungen, Theorien und intellektuelle Konstruktionen rebelliert. Andererseits gibt es die Sichtweise der Forschenden, welche Hamann vor allem als Aufklärer verstehen, so wie Oswald Bayer, James C. O'Flaherty und Gwen Griffith-Dickson.⁹ Bayer, der in Hamanns Metakritik eine radikale Position der Aufklärung sieht, unterscheidet zwischen der aufklärerischen, erkenntnistheoretisch aber problematischen *Scheidekunst*, welche Sinnlichkeit und Vernunft trennt, und der von Hamann vertretenen *Ehekunst*, mit welcher dieser der wesentlichen Einheit von Sinnlichkeit und Verstand gerecht wird. O'Flaherty beurteilt Hamann nicht aufgrund von dessen Wirkung, sondern aufgrund von dessen Vorgehensweise und verbindet die Bildhaftigkeit des Stils mit dem Gebrauch einer so genannt *intuitiven Vernunft*, welche Hamann bewusst der von logischen Konzepten und vom Anspruch auf Allgemeingültigkeit geprägten *diskursiven Vernunft* gegenüberstellt. Infolge dieses – intuitiven – Vernunftgebrauchs schätzt auch O'Flaherty Hamann als radikalen Aufklärer ein. Griffith-Dickson schliesst, ähnlich wie O'Flaherty, von Hamanns durchdachtem Schreibstil, welcher einem methodologischen Manifest gleichkommt, auf die Intentionen und das Wesen Hamanns. Zudem betont sie den relationalen Charakter hamannschen Sprachdenkens und streicht – in Übereinstimmung mit Berlin – den Aspekt heraus, dass Sprache immer Kommunikation und damit Gemeinschaft bedeutet. Meines Erachtens gelingt es jedoch weder den Forschenden, welche in Hamann den Irrationalisten sehen, noch den Forschenden, welche Hamann als radikalen Aufklärer wahrnehmen, die grundlegende Bedeutung, die Gott für Hamann hat, in die jeweilige Position zu integrieren. Hamanns Sprachverhalten kann nur aus seinem Verhältnis zu Gott verstanden werden und nicht allein aus seiner Stellungnahme zur damaligen Zeitströmung oder aus seiner Wirkung auf spätere Kunst- und Literaturrichtungen. Die Ablehnung einer universellen Anerkennung etablierter Systeme und die Weigerung, insti-

9 Einige Titel dieser Forschenden: Bayer, Oswald. *Zeitgenosse im Widerspruch*. München 1988; Bayer, Oswald. *Hamann als radikaler Aufklärer*. Tübingen 1998. S. 11–27; Bayer, Oswald. *Metakritik in nuce*. Berlin 1988. S. 305–314; Bayer, Oswald. *Schöpfung als »Rede an die Kreatur durch die Kreatur«*. Marburg 1983. S. 57–75; Bayer, Oswald. *Gegen System und Struktur*. Frankfurt a. M. 1979. S. 40–52; O'Flaherty, James C. *The Quarrel of Reason with Itself*. Berlin 1988. S. 285–304; O'Flaherty, James C. *»Petitio principii minimi« as a Leitmotif of the Enlightenment according to Hamann*. Berlin 1997. S. 233–247; O'Flaherty, James C. *Johann Georg Hamann*. Frankfurt a. M. 1989; Griffith-Dickson, Gwen. *Hamanns relationale Metakritik*. Tübingen 1998. S. 242–262; Griffith-Dickson, Gwen. *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism*. Berlin 1995.

tionalisierte Autoritäten dem individuellen Gewissen überzuordnen, sind für Berlin Gründe genug, in Hamann einen Antirationalisten, ja sogar einen Irrationalisten zu sehen. Dabei berücksichtigt Berlin nicht hinreichend, dass Hamann kein grundsätzlicher Feind von Systemen ist. Hamann anerkennt sehr wohl ein System Gottes und vertritt dieses mit aller Kraft – unter anderem, indem er die Inkonsistenzen rationalistischer Systeme, die letztlich auf einem Aberglauben an die Vernunft basieren, aufdeckt. Demgegenüber drohen die Forschenden, welche Hamann als radikalen Aufklärer sehen, zu ignorieren, dass sich Hamann aus der Akzeptanz seiner Geschöpflichkeit und seiner Abhängigkeit von Gott heraus mit der Autonomie anstrebenden Aufklärungsbewegung auseinander setzt, dass also sein aufklärerisches, metakritisches Engagement den Zielen der Aufklärung letztlich zuwiderläuft. Der sich offenbarende Gott, welcher in der Sprache eine Begegnung und letztlich eine Beziehung mit dem Menschen sucht, bleibt ihm stets Zentrum. Das muss – weiterhin – von den Forschenden bei der Interpretation von Hamann berücksichtigt werden.

Bezüglich der Quellenlage des hamannschen Schrifttums gelten bei den publizierten Schriften – trotz gewisser Kritikpunkte – die historisch-kritische Werkausgabe von Josef Nadler¹⁰ und bei den Briefen diejenige von Walther Ziesemer und Arthur Henkel¹¹ als allgemein anerkannt.¹² In der vorliegenden Untersuchung wird mit der Nadler-Edition gearbeitet mit Ausnahme der Schrift *Schürze von Feigenblättern*, bei welcher die Edition von Martin Seils¹³ unter jeweiligem Hinweis auf die entsprechenden Nadler-Stellen verwendet wird. Um ein Übermass an Fussnoten zu

10 Hamann, Johann Georg. Sämtliche Werke (in 6 Bänden). Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler. Wien 1949–1957.

11 Hamann, Johann Georg. Briefwechsel (in 7 Bänden). Hrsg. von Walther Ziesemer u. Arthur Henkel. Wiesbaden u. Frankfurt a. M. 1955–1979.

12 Über die Editionen: Blanke, Fritz u. Gründer, Karlfried u. Schreiner, Lothar. Die Hamann-Forschung. Gütersloh 1956. S. 14–17; Hamann, Johann Georg. Entkleidung und Verklärung. Berlin 1963. S. 538–539; Nadler, Josef. Die Hamannausgabe. Halle 1930. S. 279–508 v. a. 353–455; Manegold, Ingemarie. Johann Georg Hamanns Schrift »Konxompax«. Heidelberg 1963. S. 23–58; Jørgensen, Sven-Aage. Johann Georg Hamann. Stuttgart 1976. S. 6–8; Salmony, H. A. Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie. Zollikon 1958. S. 24–39; Schoberth, Wolfgang. Geschöpflichkeit in der Dialektik der Aufklärung. Neukirchen-Vluyn 1994. S. 167–168. Andere wichtige Hamann-Editionen sind: Hamann, Johann Georg. Johann Georg Hamann's, des Magus in Norden, Leben und Schriften (in 6 Bänden). Hrsg. von C. H. Gildemeister. Gotha 1857–1873; Hamann, Johann Georg. Hamann's Schriften (in 7 Bänden). Hrsg. von Friedrich von Roth. Berlin 1821–1825.

13 Hamann, Johann Georg. Mysterienschriften. Gütersloh 1962. S. 274–284.

vermeiden, werden die Verweise auf Textstellen dieser Editionen – Nadler, Seils und Ziesemer-Henkel – direkt im Fliesstext in Klammern erwähnt, wobei jeweils die römische Ziffer die Bandnummer, die erste arabische Zahl die Seitennummer und die durch ein Komma getrennte zweite arabische Zahl die Zeilennummer indizieren.

Die vorliegende Arbeit kreist um die Thematik der Funktion der Sprache bei Hamann sowohl in ihrer Dialogizität als auch in ihrem beziehungsbildenden Charakter. Aspekte der Literaturwissenschaft, Sprachwissenschaft, Theologie und Philosophie zusammenführend wird versucht, Hamanns Autorschaft ganz aus der Sicht der Kondeszendenz zu lesen, denn Hamanns Begegnung mit Gott, seine in der Londoner Lebenswende gegebene Erkenntnis der Kondeszendenz Gottes, beeinflusste – neben seinem Leben und seiner Weltsicht – sein ganzes Sprachverständnis, sein Sprachverhalten und seinen Sprachgebrauch. Die Autorschaft Hamanns muss daher aus den Implikationen der Kondeszendenz verstanden werden.¹⁴ Sprache ist Gott und dem Menschen wesentlich, und Sprache ist wesentlich Gespräch. Sie untersteht also dem sich wiederholenden Wechsel von Rede und Antwort, einem Gesprächsparadigma. Die Beeinflussung Hamanns durch die Kondeszendenz betrifft einerseits Gottes Kondeszendenz zu ihm – in Gottes Sprache begegnet Hamann Gott und sich selbst –, andererseits die als Folge seiner *imitatio dei* zu verstehende Kondeszendenz Hamanns zu seinen Zeitgenossen – in Hamanns Sprache begegnen die Zeitgenossen Hamann und sich selbst. So wie die Kondeszendenz auf die Ermöglichung einer Beziehung zielt, so ist auch die Sprache im Sinne von Hamann die Bedingung einer sich entwickelnden Beziehung. Wenn Hamann also immer wieder das Gespräch mit seinen Zeitgenossen sucht, so versucht er damit, die Bedingungen für eine *relatio* zu schaffen. Sprache kann der Ort der Vereinigung der Gesprächsteilnehmenden werden.

In Bezug auf den Aufbau teilt sich die vorliegende Arbeit in zwei grosse Teile. Im ersten Teil wird – nach einer Bestimmung des Begriffes *Kondeszendenz* – systematisch-theoretisch untersucht, wie die Gesprächsteilnehmenden im Werk Hamanns dargestellt werden und zur Geltung kommen. Dabei wird Gott als erster Gesprächsteilnehmender betrachtet, denn sein Reden geht Hamanns Autorschaft vor. Gottes offenbarende Ansprache erweist sich als trinitarische Kondeszendenz in die Natur, die Geschichte und die Schrift. Anschliessend werden nacheinan-

14 Eine Bestimmung des Begriffes *Kondeszendenz* folgt unter Punkt 2, besonders unter 2.1 und 2.2.

der der Autor und der Leser beziehungsweise der Produktionsprozess und der Rezeptionsprozess möglichst aus der Sicht Hamanns untersucht. Diese beiden Formen der Sprachbeteiligung – wie übrigens auch Gottes Form des kondeszendenten Sprechens – zeichnen sich bei Hamann aus durch einen vorgängig passiven, sich den Eindrücken aussetzenden Rezeptionsvorgang, dem ein sehr aktiver, freier Produktionsvorgang folgt. Die innere Haltung der Sprachbenutzenden spielt dabei eine wichtige Rolle. Entgegen dem Modell mit der klassischen Trias Sender – Botschaft – Empfänger beginnt Hamanns Produktionsprozess also mit einem Rezeptionsvorgang, welchem sich ein Schreibprozess und später wiederum – ganz der Dialogizität des hamannschen Sprachverständnisses entsprechend – ein Rezeptionsprozess seitens des oder der Angesprochenen anschliesst. Autor und Leser begegnen sich so in einer gleichwertigen und immerzu wechselnden Handlungsweise. Diese sich fort und fort entwickelnde Abfolge von Rede und Antwort lässt die Sprache wesentlich zum Gespräch werden, zu einem Weltgespräch. Gleichzeitig verliert Sprache jeden Anstrich von Statik und zeigt sich in ihrer ganzen Dynamik und Lebendigkeit. Im zweiten Teil, in welchem methodologisch gesehen mehr historisch-phänomenologisch und textnah gearbeitet wird, werden exemplarisch vier Aspekte der Dialogizität hamannschen Sprachgebrauchs und Autorschaft an einer Textbasis von drei Texten – dem *Versuch einer Sibylle über die Ehe* (1775), *Konxompax* (1779) und der *Schürze von Feigenblättern* (1777–1779) – untersucht, wobei versucht wird, kontinuierlich tiefer in die Texte zu führen. Der erste Aspekt der Dialogizität fokussiert vor allem die intertextuellen Elemente im Titelbereich der jeweiligen Schriften an, womit gezeigt werden kann, dass dem Schreiben Hamanns immer ein sehr intensives Lesen vorausgeht und dass seine Schriften direkt adressierten Gesprächsbeiträgen an bestimmte Zeitgenossen gleichkommen. Der zweite Aspekt befasst sich mit den Briefgesprächen, womit verdeutlicht werden kann, dass parallel zum Prozess des Schreibens ein brieflicher Dialog über die im Entstehen begriffenen Schriften mit Zeitgenossen stattfindet. Beim dritten Aspekt wird die Metaphorizität hamannscher Autorschaft untersucht. Die Sinnlichkeit, Polysemantik und Rezipientenorientiertheit von Hamanns Sprache kommt dort deutlich zum Ausdruck. Der vierte und letzte Aspekt richtet sich auf die Rhetorizität, auf die rhetorische Gestaltung, von Hamanns Schriften. Auch hier wird die starke Ausrichtung auf einen Dialog klar sichtbar. Die vier Untersuchungen des zweiten Teils verdeutlichen ausserdem, wie intensiv Hamanns Schriften von seiner inneren Haltung bestimmt sind. Seine Autorschaft erweist sich als in einem gegenseitigen Verweisungszusam-

menhang von Haltung und Sprachhandlung stehend, so dass, wenn es einen materiellen Text zu untersuchen gilt, immer auch die Einstellung zum Gespräch und zum Gesprächsgegenüber mitberücksichtigt werden muss. Dieser Umstand erfordert eine neue Beurteilung von Hamanns Stil.¹⁵

15 Ganz allgemein ist zur vorliegenden Arbeit zu bemerken, dass – hoffentlich im Sinne Hamanns – versucht wurde, Mehrdeutigkeiten und Unbestimmtheiten bewusst zuzulassen und auszuhalten.

2 Beteiligte am Sprachgeschehen

2.1 Einführung in die Thematik der *Kondeszendenz*

2.1.1 Begriffsgeschichtliche Annäherung an den Begriff *Kondeszendenz*

In diesem Unterkapitel soll der Begriff *Kondeszendenz*¹ anhand seiner Begriffsgeschichte genauer bestimmt werden. Hamanns *Kondeszendenz*-begriff wird in den weiteren Ausführungen in diesem Kapitel über die Beteiligten am Sprachgeschehen unter Punkt 2 noch ausführlicher behandelt. Eine vollständige Darstellung der historischen Entwicklung des *Kondeszendenz*gedankens ist im Rahmen dieser Arbeit nicht beabsichtigt – es sei aber ausdrücklich auf die begriffsgeschichtliche Forschung von Johannes Rupprecht, Manfred Seitz und Karlfried Gründer hingewiesen.² Zumindest soll hier jedoch die Geschichte des *Kondeszendenz*gedankens nachgezeichnet werden. Der Gedanke der *Kondeszendenz* – Hamann benutzt meist die deutsche Übersetzung *Herunterlassung*³ – erscheint in der

-
- 1 Begriffe als Begriffe sind in der Regel mit kursiver Schrift ausgezeichnet. Bei einer Betonung der inhaltlichen Seite wird jedoch auf eine Kursivsetzung verzichtet.
 - 2 Rupprecht, Johannes. Hermann Bezzel als Theologe. München 1925. S. 345–348; Seitz, Manfred. Hermann Bezzel. München 1960. S. 181–191; Gründer, Karlfried. Figur und Geschichte. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 28–74; Blanke, Fritz u. Gründer, Karlfried u. Schreiner, Lothar. Die Hamann-Forschung. Gütersloh 1956. S. 120–121 (Anmerkung 2). Siehe auch: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 942–946.
 - 3 Die deutschen Übersetzungen von *Kondeszendenz* als *Herunterlassung*, *Herablassung* oder *Herabsteigen* Gottes sind sehr ambig, werden doch *Herunterlassung* und *Herablassung* nur allzu schnell mit Überheblichkeit oder mit einer gönnerisch sublimen Geste konnotiert. Andere, allerdings wesentlich unbekanntere Übersetzungsvarianten sind *Mit-herabkunft* und *Nachgiebigkeit*. Die meisten Textstellen, in denen Hamann explizit von »Herunterlassung« spricht, befinden sich übrigens in den 1758 verfassten *Biblisches Betrachtungen* (Nadler I 7–249). Dazu auch: Nadler VI 175: *Der Schlüssel*. Ausserdem: Gründer, Karlfried. Figur und Geschichte. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 21–27; Strässle, Urs. Geschichte, geschichtliches Verstehen und Geschichtsschreibung im Verständnis Johann Georg Hamanns. Bern 1970. S. 29–70.

Geschichte der christlichen Theologie immer wieder.⁴ Häufige Parallelbegriffe sind beispielsweise *συγκατάβασις*, Akkommodation, Kenosis, status exinanitionis, Demütigung, Erniedrigung und Knechtsgestalt.⁵ Doch diese Bezeichnungen sind nicht als exakte Synonyme zu lesen, denn sie beziehen sich je auf unterschiedliche Aspekte und Zusammenhänge theologischer Lehrstücke und Leitworte. Neben dieser theologischen Bedeutung, die sogleich noch näher ausgeführt wird, erlangte der Begriff *Kondeszendenz* auch philosophische Bedeutung, weil er – im Sinne neuplatonischer Emanation und Remanation – »einen kontingenten Akt bezeichnet, den die Abstraktion der Entgegensetzung von ›Immanenz‹ und ›Transzendenz‹ verfehlt.«⁶ Es gelingt dem Kondeszendenzbegriff, das Schema einer Diesseitigkeit und Jenseitigkeit sinnlicher Wahrnehmbarkeit zu überwinden.⁷ Eine dritte Bedeutung erlangte der Begriff *Kondeszendenz* im Zusammenhang mit der Rhetorik. Diese drei Bedeutungslinien – die theologische, die philosophische und die rhetorische – werden im Folgenden nicht je separat systematisch dargestellt. Vielmehr soll, einer Chronologie mehr oder weniger verpflichtet, die Bedeutungsentwicklung von *Kondeszendenz* anhand ihrer jeweiligen griechischen, lateinischen und deutschen Parallelbegriffe aufgezeigt werden.

Zunächst wurde der Begriff in seiner ursprünglich griechischen Form als *Synkatabasis* – *συγκατάβασις* von *συγκαταβαίνειν*, mitherabsteigen, sich einlassen auf – von der griechischen Patristik der christlichen Kirche aus der griechischen Profanliteratur übernommen, »die schon vom Herabsteigen der Götter reden konnte, und aus der antiken Rhetorik, wo er die Anpassung des Redners an die Zuhörerschaft meinte«.⁸ Insbesondere

4 Es erstaunt daher, dass nur in relativ wenigen fachspezifischen Wörterbüchern und Lexika unter *Kondeszendenz* oder *Herunterlassung* ein Eintrag zu finden ist, wird damit doch ein zentrales Geschehen des Christentums beschrieben. In Begriffsdefinitionen von *Akkommodation* und *Kenosis* finden sich zudem meist Verweise auf den Zusammenhang mit der Kondeszendenz, ohne jedoch genau zu erläutern, was darunter zu verstehen ist (Vgl. dazu auch: Seitz, Manfred. Hermann Bezzel. München 1960. S. 184).

5 Gründer, Karlfried. Figur und Geschichte. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 28; Strässle, Urs. Geschichte, geschichtliches Verstehen und Geschichtsschreibung im Verständnis Johann Georg Hamanns. Bern 1970. S. 35.

6 Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 943.

7 Im beginnenden 19. Jahrhundert erachteten sowohl Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) als auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) die Lehre von der Kondeszendenz als einen der bedeutendsten Beiträge der christlichen Doktrin an die Philosophie (Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 945).

8 Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 943. Der Begriff *Synkatabasis* bedeutete in der griechischen Rhetorik »die Anpassung des Redners

Johannes Chrysostomus (um 344/354–407),⁹ Athanasius von Alexandria (um 295–373), Gregor von Nyssa (um 335–394) wie auch etwas später Johannes Damascenus (um 675–750) verwendeten den Begriff nun in einem neuen, theologischen Sinne für die Inkarnation, die Schöpfung und die Lehre Christi, »also für jene Momente der christlichen Lehre, denen zufolge Gott nicht so wie er ist, sondern in uneigentlicher, dem Aufnahmevermögen des Menschen angepaßter Gestalt erschien«.¹⁰ Schon in dieser Zeit der griechischen Väter umfasste *Synkatabasis* Handlungen aller Personen des dreieinigen Gottes – das trinitarische Dogma formte sich damals gerade erst aus.¹¹ Chrysostomus' Definition von Synkatabasis, welche bis in die Lexika des Humanismus Eingang fand, lautet in der deutschen Übersetzung von Gründer folgendermassen: »Was aber ist Herunterlassung? Wenn Gott nicht erscheint, wie er ist, sondern sich so zeigt, wie der, der ihn sehen kann, dazu imstande ist, indem er seine Erscheinung der Blickschwäche der Sehenden (derer, die ihn sehen sollen, denen er sich zeigen will) anmißt.«¹² Chrysostomus' Synkatabasis-Begriff ging dabei sowohl auf die Menschwerdung Gottes aus Liebe zu den Menschen als auch auf Gott beziehungsweise Christus als Lehrer der begrenzt erkenntnisfähigen Menschen ein und veranschaulichte damit die Spannung zwischen der Unsichtbarkeit beziehungsweise Unerkennbarkeit Gottes¹³ – nahe dem griechisch-metaphysischen Denken¹⁴ – und seiner leibhaftigen Präsenz auf Erden – nahe dem »personhaft-konkreten israelitisch-christlichen Denken«.¹⁵ Demgegenüber gebrauchte der griechische Theologe und Philosoph Origenes (185–254) den Begriff vornehmlich, um die le-

an das geringere Fassungsvermögen, die mangelhafte Denkkraft und die grobe Vorstellungswelt einer breiten Zuhörerschaft« (Gründer, Karlfried. *Figur und Geschichte*. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 28).

- 9 Dazu auch: Gründer, Karlfried. *Figur und Geschichte*. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 28–32; Brändle, Rudolf. *ΣΥΝΚΑΤΑΒΑΣΙΣ* als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomus. Münster 1996. S. 297–307.
- 10 Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 943. Siehe auch: Gründer, Karlfried. *Figur und Geschichte*. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 30–31. Die Rede von einer »uneigentlichen« Erscheinung Gottes ist insofern problematisch, als angenommen werden kann, dass es Gott wesentlich ist, sich anzupassen.
- 11 Gründer, Karlfried. *Figur und Geschichte*. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 28.
- 12 Gründer, Karlfried. *Figur und Geschichte*. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 29. Griechischer Originaltext in: Chrysostomus, Johannes. *De incomprehensibili dei natura*. Paris 1862. S. 722.
- 13 Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 943.
- 14 Gründer, Karlfried. *Figur und Geschichte*. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 29.
- 15 Ebd.

diglich pädagogische Veranstaltung Gottes zu betonen.¹⁶ Gemäss Origenes stieg bei der Menschwerdung Gottes der unveränderliche Logos herab, »um die wegen ihres vorzeitlichen Falls in die Körperlichkeit gebannten Menschenseelen wieder hinaufzubringen in die lichte Höhe des Ursprungs«.¹⁷ Damit schwächte er die Dynamik der Inkarnation ab und führte mit der Vorstellung der Inkarnation als *assumptio* in die Nähe eines Docketismus.¹⁸ Sein Verständnis der Synkatabasis erlangte in der Kirchengeschichte grossen Einfluss.

Vermutlich hat bereits der griechische Kirchenlehrer Irenäus von Lyon (um 140/150–200) den Begriff *Synkatabasis* als *condescensio* – Herabsteigen, Herablassung, Herunterlassung – ins Lateinische übersetzt. Der Begriff *Kondeszendenz* wurde dann von der lateinischen Patristik aufgenommen und unter anderem von Quintus Septimius Tertullian (um 160–220),¹⁹ Novatian (3. Jahrhundert), Hilarius von Poitiers (um 315–367), Ambrosius (um 339–397) und Aurelius Augustinus (354–430) verwendet.²⁰ Ausserdem fand sich der Gedanke der Kondeszendenz beim christlichen Platoniker, Rhetoriker, Grammatiker, Philosophen und Theologen Marius Victorinus (um 280–365) und – wenn auch in begrenzterem Masse – bei zwei Vertretern der mittelalterlichen Scholastik, beim neuplatonischen Mystiker und Kirchenlehrer Bonaventura (um 1217/1221–1274)²¹ wie auch beim Philosophen und Theologen Alexander von Hales (um 1170/1185–1245).²²

In der Geschichte des Begriffes *Kondeszendenz* bildeten sich zwei Bedeutungsaspekte heraus: derjenige der Akkommodation und derjenige der Kenosis. Wo Kondeszendenz in Verbindung mit Akkommodation – von lateinisch *accommodatio*, Anpassung – gesehen wurde, erachtete man

16 Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 943. Sein von der stoisch-platonischen Philosophie beeinflusster Lehrer Clemens von Alexandrien (140/150–215/216), welcher eine Synthese zwischen der griechischen Philosophie und dem christlichen Offenbarungsglauben anstrebte, gebrauchte den Begriff *Synkatabasis* hingegen ähnlich wie die griechische Patristik.

17 Seitz, Manfred. Hermann Bezzel. München 1960. S. 182.

18 Ebd. S. 184.

19 Gemäss Gründer besteht zwischen Tertullian und Hamann eine Gemeinsamkeit, nämlich »die Paradoxie der christlichen Botschaft und die Geschichtlichkeit, ›Tatsachenhaftigkeit ihres Inhalts« (Blanke, Fritz u. Gründer, Karlfried u. Schreiner, Lothar. Die Hamann-Forschung. Gütersloh 1956. S. 47).

20 Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 944.

21 Dazu auch: Gründer, Karlfried. Figur und Geschichte. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 32–34.

22 Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 944.

bei der Verkündigung der christlichen Botschaft eine ausgeprägte Berücksichtigung der geistigen Welt und der Verstehensmöglichkeiten und -bedingungen der Rezipierenden als zentral.²³ Daher war der Gedanke der Akkommodation besonders für die Missionswissenschaft von grosser Wichtigkeit. Zeitgenössische Ausdrücke für den missionswissenschaftlichen Begriff der *Akkommodation* sind unter anderem: *Anknüpfung* beziehungsweise *Adaption* an eine fremde Umwelt oder auch Inkulturation in unterschiedliche kulturelle und gesellschaftliche Räume.²⁴ Aber auch auf dem Gebiet der Rhetorik spielte der Akkommodationsgedanke eine wesentliche Rolle. Ursprünglich aus der antiken Rhetorik stammend bezeichnete Akkommodation »die Anpassung der sprachlichen Formulierung an Gegenstand, Zweck und Adressaten der Rede«.²⁵ Dieser Gedanke wurde in der christlichen Rhetorik theologisch vertieft durch Hilarius von Poitiers (um 315–367) und Aurelius Augustinus (354–430). Akkommodationstheorien im engeren Sinne, bei denen man den Akkommodationsgedanken auf die Bücher des Alten und Neuen Testaments bezog, wurden jedoch erst im 16. bis 19. Jahrhundert entwickelt. Dogmatischer Vorläufer war Thomas von Aquin (1225–1274). Diese Theorien zielten auf eine Erklärung des Umstands, dass sich die Heilige Schrift als historisch bedingt und in ihren Weltbildern als zeitlich verhaftet erweist. Die von einer je spezifischen, historisch und kulturell geprägten Mentalität stammenden Spuren in den biblischen Büchern wurden als Akkommodation, als heilsgeschichtliche beziehungsweise pädagogische »Anpassung des Wortes Gottes an die zeitgesch. Verstehensbedingungen«,²⁶ betrachtet. Während allerdings der Lutheraner, Kirchenhistoriker und Bibelwissenschaftler Matthias Flacius, genannt Illyricus, (1520–1575) und der lutherische Dogmatiker Johann Andreas Quenstedt (1617–1688) von Gott als Subjekt der Akkommodation ausgingen, hielten die den aufkommenden Naturwissenschaften verbundenen Physiker und Astronomen Johannes Kepler (1571–1630) und Galileo Galilei (1564–1642) dafür, dass – lediglich – die biblischen Schriftsteller eine akkommodierte Schreibweise an-

23 Die Ausführungen zur Akkommodation basieren vor allem auf: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 1. Freiburg i. Br. 1993. S. 290–292; Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 1. Freiburg i. Br. 1957. S. 239–244; Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 1. Tübingen 1998. S. 254–255.

24 Weitere, etwas ältere Begrifflichkeiten sind unter anderem *Indigenisierung* wie auch der vom Benediktinerpater und Missionswissenschaftler Thomas Ohm (1892–1962) geprägte Dreischritt *Akkommodation – Assimilation – Transformation*.

25 Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 1. Tübingen 1998. S. 254.

26 Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 1. Freiburg i. Br. 1993. S. 290.

wandten. In der Aufklärungstheologie erlebte der Akkommodationsgedanke seine Blüte. Zu den führenden evangelischen Theologen des 18. Jahrhunderts gehörte der in Halle lehrende Neologe Johann Salomo Semler (1725–1791).²⁷ Er war von Benedictus de Spinoza (1632–1677) beeinflusst, welcher den Akkommodationsgedanken säkularisierte.²⁸ In Abgrenzung von der altprotestantischen Position unterschied Semler, der als Begründer der historisch-kritischen Bibelwissenschaft gilt, zwischen der *Heiligen Schrift* als dem menschlich-geschichtlichen Zeugnis der Offenbarung und dem *Wort Gottes* selbst. Was daher in der Heiligen Schrift über das Wort Gottes hinausging, erachtete Semler als zeitliche und örtliche Akkommodation der biblischen Autoren. Während die an das begrenzte Fassungsvermögen der damaligen Rezipienten angepasste Verkündigung ihren pädagogischen Zweck erfüllte, wurde sie gemäss Semler mit der fortschreitenden Bildung zunehmend überflüssig und bedeutungslos.²⁹

Der zweite Bedeutungsaspekt in der Geschichte des Begriffes *Kondeszendenz* zeichnet sich dadurch aus, dass die Kondeszendenz in Verbindung mit der Kenose – von griechisch *κένωσις*, Selbstentleerung, Selbstentäusserung und in Parallele zu lateinisch *exinanitio* und *evacuatio* – gesehen wird.³⁰ Konstitutiv für die Kenose ist die Exegese des Hymnus in Phil 2,5–11 über die Selbstentäusserung Jesu Christi, welcher unter Preisgabe seiner Gottgleichheit und Machtfunktion freiwillig in das menschliche Dasein eines machtlosen Sklaven und demütigen Dieners ein-

27 Die Ausführungen zu Semler basieren vor allem auf: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 14. Herzberg 1998. S. 1444–1473. Weitere Ausführungen zur Neologie finden sich unter Punkt 2.3.2.

28 Dazu u. a.: Spinoza, Baruch de. Theologisch-politischer Traktat. Hamburg 1994. u. a. S. 31–48 u. 232–309.

29 Semler löste damit den Akkommodationsstreit aus, der gegen Ende des 18. Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreichte. Im Akkommodationsstreit – auch Ritenstreit genannt – ging es um die Frage, wie ausgeprägt sich christliche Missionare den Landessitten anpassen dürfen. China war häufig Brennpunkt dieser Auseinandersetzungen. Dazu auch: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 8. Freiburg i. Br. 1963. S. 1322–1324.

30 Die Ausführungen zur Kenosis basieren vor allem auf: Evangelisches Kirchenlexikon. Bd. 2. Göttingen 1989. S. 1027–1029; Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3. Tübingen 1959. S. 1243–1246; Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 6. Freiburg i. Br. 1961. S. 115–117; Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 4. Tübingen 2001. S. 929–931; Theologische Realenzyklopädie. Bd. 17. Berlin 1988. S. 26–27; Evangelisches Kirchenlexikon. Bd. 1. Göttingen 1986. S. 712–741 v. a. 725–726; Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 813–815.

ging und gehorsam war bis zum Tod am Kreuz.³¹ Mit dem Umstand der Inkarnation Gottes, bei welcher die »personale Identität des Erniedrigten u. Erhöhten mit dem Präexistenten«³² zum Ausdruck gebracht wird, verbindet sich auch die christologische Frage nach der Natur beziehungsweise nach den Naturen Jesu Christi.³³ Die Kenose war schon seit Origenes (185–254) und allgemein seit der griechischen und lateinischen Patristik des vierten Jahrhunderts – man denke hier etwa an Athanasius von Alexandria (um 295–373), Hilarius von Poitiers (um 315–367) und Cyrill von Alexandria (um 375/380–444) – ein wichtiger Gedanke. Während des Mittelalters jedoch wurde der Begriff der *Kenose* kaum rezipiert. Auch Martin Luther (1483–1546), der Hamanns Denken stark beeinflusste,³⁴ bildete an sich keine ausdrückliche Kenose-Lehre aus, obschon er den

31 »Seid so unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht: Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz« (Phil 2,5–8) (Alle Bibelstellen in dieser Arbeit werden zitiert nach: Die Bibel: Nach der Übersetzung Martin Luthers. Hrsg. von Evangelische Kirche in Deutschland u. Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Stuttgart 1987). Allgemein zu dieser Stelle in Phil 2,5–11: Hofius, Otfried. Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Tübingen 1991. Vgl. u. a. auch: Mt 20,25–28; Röm 8,1–3; Gal 4,4–5; Hebr 2,14–17. In diesem Zusammenhang gilt es auch zu bedenken, dass die Erniedrigung des in Gottes Gestalt weilenden Gottgleichen immer schon auf die Erhöhung zum Herrn – zum Kyrios – bei seiner Parusie weist. Eine ähnliche Dynamik findet sich übrigens bei den mystischen beziehungsweise neuplatonischen Bewegungen der Ekstase und Enstase beziehungsweise Emanation und Remanation, wobei diese allerdings gegenüber der Paulusstelle in Phil 2,5–11 abstrakter sind und dessen Zentrum – Gottes freiwilligen Tod am Kreuz – nicht zum Ausdruck bringen (Dazu auch: Haas, Alois M. *Mystik als Aussage*. Frankfurt a. M. 1996. S. 62–83 v. a. 75).

32 Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 6. Freiburg i. Br. 1961. S. 115.

33 Allgemein zur Christologie u. a.: Pannenberg, Wolfhart. *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh 1976; Dalferth, Ingolf U. *Der auferweckte Gekreuzigte*. Tübingen 1994; Courth, Franz. *Christologie*. Freiburg i. Br. 2000; Kühn, Ulrich. *Christologie*. Göttingen 2003.

34 Dazu u. a.: Blanke, Fritz. *Hamann und Luther*. München 1928. S. 28–55; Meinhold, Peter. *Hamanns Theologie der Sprache*. Frankfurt a. M. 1979. S. 53–65; Seils, Martin. *Hamann und Luther*. Tübingen 1999. S. 159–184. Zum Verhältnis von Hamann zu Luther muss angemerkt werden: Einerseits fühlt sich Hamann Luther stark verbunden, andererseits gibt es doch auch gewisse Diskrepanzen zwischen den beiden Positionen, beispielsweise wo Hamann das Göttliche im Menschen sieht, während Luther stärker die *dissimilitudo* von Gott und Mensch betont – gemäss Luther entdeckt der Mensch im Glauben weniger seine Göttlichkeit, als vielmehr seine Menschlichkeit. Am 9. Internationalen Hamann-Kolloquium, welches voraussichtlich im Herbst 2006 in Halle an der Saale stattfinden wird, wird unter anderem das Thema »Hamann und Luther« einen wichtigen Schwerpunkt bilden.

Gedanken der Kenosis neu entfaltete.³⁵ Erst die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts beschäftigte sich – in einem christologischen Streit zwischen Giessener und Tübinger Kenotikern – mit den dogmatischen Problematiken des Kenose-Gedankens.³⁶ Dies geschah in Verbindung mit dem lutherischen Dogma der *communicatio idiomatum*³⁷ – nach der Konkordienformel von 1577. Sowohl die Giessener als auch die Tübinger Theologengruppen vertraten dabei in Einklang mit Luther die Zwei-Naturen-Lehre des Gottmenschen. Beiden gemein war auch eine besondere Gewichtung der *exinanitio*, eine Betonung der Freiwilligkeit sowohl der Erniedrigung als auch des Verzichts Christi auf göttliche Majestätsrechte.³⁸ Eine deutliche Gegenposition zum Doketismus einnehmend, wollten beide Theologengruppen »unter Voraussetzung des *genus maiest-*

35 Vgl. dazu: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 813. Gemäss Luthers Inkarnations-Christologie begegnet der Mensch in Christus »nicht einfach Gott, auch nicht nur dem gnädigen Gott, sondern dem *Deus incarnatus*, d. h. dem konkreten Gott, der den Menschen in die Gemeinschaft mit sich aufgenommen hat« (Evangelisches Kirchenlexikon. Bd. 1. Göttingen 1986. S. 725). Auch wenn Luther, dessen Christologie vor allem auf dem Philipperbrief basiert, keine ausdrückliche Kenose-Lehre bildete, so ist doch der für seine Theologie zentrale Kondezendenz-Begriff stark vom Gedanken der Kenosis bestimmt: »M. Luther scheint zwar mit der griechischen und lateinischen Wortform [von Kondezendenz] zurückzuhalten, macht aber den Gedanken von der Herunterlassung Gottes zum Kernpunkt seiner Theologie: Gottes Menschwerdung und seine Erlösung sind Werk seiner Gnade und Herunterlassung, eine Offenbarung, die zugleich seine Verhüllung in die Knechtsgestalt ist« (Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 944). Bezüglich Luther und seines Verständnisses der Kondezendenz siehe auch: Gründer, Karlfried. Figur und Geschichte. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 34–37.

36 Zur altprotestantischen Patrologie und Dogmatik siehe auch: Gründer, Karlfried. Figur und Geschichte. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 37–47. Bezüglich des Streits zwischen den Giessener und Tübinger Theologen siehe auch: Weber, Otto. Grundlagen der Dogmatik. Bd. 2. Wagnenigen 1962. S. 160–161 u. 177.

37 Das lutherische Dogma vertritt, dass bei der *communicatio idiomatum* zwischen den zwei Naturen Jesu Christi gewisse Eigenschaften ausgetauscht werden können, so dass eine Natur Eigenschaften der anderen übernimmt. Eine Skizzierung der historischen Entwicklung des Begriffs der *communicatio idiomatum* findet sich unter Punkt 2.3.2.

38 Vgl. dazu auch: »Der Gedanke der Selbsterniedrigung des Göttlichen durch Eingehen in die weltliche u. menschliche Sphäre ist auch anderen Religionen, z. B. der indischen, nicht fremd, obwohl sich dort die Akzente durch die pantheistischen Züge des Weltbildes z. T. verschieben« (Wörterbuch der Religionen. Stuttgart 1976. S. 163). Courth stellt – mit Vorbehalten – fest: »Im Buddhismus sieht man Verbindungslinien zwischen der paulinischen Kenose und dem eigenen Begriff der Leere und des absoluten Nichts« (Courth, Franz. Der in Christus gekreuzigte Gott. Paderborn 1997. S. 165–182. Zitat auf Seite 182). Dazu ausserdem: Waldenfels, Hans. God's Kenosis and Buddhist Sunyata in the World of Today. Valley Forge 1995. S. 150–164.

taticum der communicatio idiomatum Raum schaffen für die echte Menschlichkeit des Lebens Christi auf Erden«.³⁹ Während jedoch die Giessener Theologen⁴⁰ die Überzeugung vertraten, dass sich der Gottmensch während seines Erdenlebens des Gebrauchs der zur göttlichen Natur gehörenden Majestätseigenschaften *enthalten* habe, um die menschliche Natur erlangen zu können, hielten die Tübinger Theologen⁴¹ dafür, dass Christus den fortgehenden Gebrauch der Majestätseigenschaften lediglich *verborgen* habe.⁴² Die Aufrechterhaltung der Zwei-Naturen-Lehre bei gleichzeitiger Behauptung der Einheit der beiden Stände Jesu Christi gelang ihnen allerdings nur bedingt. Protestantische Theologen – beispielsweise Ernst Wilhelm Christian Sartorius (1797–1859), Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877), Gottfried Thomasius (1802–1875), Franz Hermann Reinhold Frank (1827–1894) und Wolfgang Gess (1819–1891) – nahmen die Thematik im 19. Jahrhundert in klarer Abgrenzung von den Positionen Ludwig Feuerbachs (1804–1872)⁴³ und David Friedrich Strauss' (1808–1874)⁴⁴ wieder auf.⁴⁵ Weil sie bei der lutherischen Orthodoxie die Einheitlichkeit des Menschensohnes gefährdet sahen, kehrten sie zur altkirchlichen Exegese der Philipperstelle – Phil 2,5–11 – zurück, nach welcher das »Subjekt der K[enosis] [...] nicht der Menschgewordene, sondern der Menschwerden-

39 Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3. Tübingen 1959. S. 1244.

40 Zu dieser altprotestantischen Theologengruppe aus Giessen gehörten: Martin Chemnitz (1522–1586), Balthasar Mentzer (1565–1627) und Justus Feurborn (1587–1656).

41 Zu dieser altprotestantischen Theologengruppe aus Tübingen gehörten: Johannes Brenz (1499–1570), Matthias Hafenreffer (1561–1619), Lukas Osiander (1571–1638) und Theodor Thumm (1586–1630). Die Tübinger Kenotiker werden zuweilen auch Kryptiker genannt.

42 Die Grundfrage, ob man etwas haben kann, ohne dass es erscheint, wurde dabei je unterschiedlich beantwortet.

43 Unter anderem aufgrund seiner Auseinandersetzung mit Hegels Vorstellung eines absoluten Geistes, übte der Linkshegelianer Feuerbach philosophische Kritik an der Theologie. Da Gott gemäss Feuerbach nichts als eine Projektion des menschlichen Vollkommenheitsstrebens ist, gilt es, die Religion und Theologie in die Anthropologie zurückzuführen (u. a. Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart 1991. S. 201).

44 In seiner Schrift *Das Leben Jesu* (1835) vertrat Strauss die Auffassung, dass die Kernstücke des Neuen Testaments keine historische Faktizität aufwiesen, sondern vielmehr das Ergebnis einer Mythenbildung der christlichen Gemeinde seien. Strauss wurde unter anderem Wegbereiter der historisch-philologischen Bibelkritik (u. a. Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart 1991. S. 700–701).

45 Zum Kenosis-Problem im 19. Jahrhundert: Rohls, Jan. Protestantische Theologie der Neuzeit. Bd. 1. Tübingen 1997. S. 690–692.

de«⁴⁶ ist.⁴⁷ Zu diesen Kenotikern des Neuluthertums gehörte insbesondere Gottfried Thomasius (1802–1875). Er unterschied die *relativen* von den *immanenten* Eigenschaften Gottes⁴⁸ und erachtete die Kenose als Gottes freiwillige Selbstbegrenzung seiner relativen Eigenschaften. Obwohl Thomasius die Aseität Gottes nicht antastete, erregte dieser Bezug der Kenose auf das göttliche Sein des ewigen Sohnes grossen Widerstand, entsprach diese Auffassung doch einem Bruch mit der christologischen Tradition und einem Verstoß gegen das christologische Mysterium. So verletzten die Kenotiker des 19. Jahrhunderts zwar das *vere deus*, erreichten aber das *vere homo* trotzdem nicht. Mit ihrer psychologisierenden Abwandlung der Christologie veränderten sie ausserdem das innertrinitarische Verhältnis, denn gemäss ihrer Auslegung verzichtete der Menschensohn bei der Menschwerdung auf ein göttliches Selbstbewusstsein. Auch wenn die Kenotiker des 19. Jahrhunderts kaum Nachfolger fanden, blieb ihnen doch das Verdienst, die orthodox lutherische Lehre vom *genus maiestaticum*⁴⁹ kritisiert zu haben. Indem sie die beiden unterschiedlichen Stände Jesu Christi betonten, stellten sie ausserdem – zu Recht – das Postulat der Unveränderlichkeit Gottes in Frage. Als in Deutschland das Interesse am Ansatz der Kenotiker des Neuluthertums längst erloschen war, kam es in der englischen Theologie des späten 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zu einer neuen Blüte der Kenosis-Lehre.⁵⁰ Ihr bekanntester Vertreter war Charles Gore (1853–1932) neben Peter Taylor Forsyth (1848–1921) und Frank Weston (1871–1924). Der von Gore herausgegebene Sammelband *Lux Mundi* (1889), in welchem historisch-kritische Bibelwissenschaft und traditionelle Lehraussagen miteinander verbunden wurden, ist Ausdruck dafür, dass sich die anglikanische Theologie führend an der

46 Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3. Tübingen 1959. S. 1244.

47 Sie begegneten damit auch der seit Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (1768–1834) Zeit gestellten Forderung, dass die »in den traditionellen Formulierungen allzu oft verschleierte Menschheit Christi sehr ernst genommen werden müsse« (Theologische Realenzyklopädie. Bd. 17. Berlin 1988. S. 26).

48 *Immanente*, unveräusserliche Eigenschaften Gottes sind unter anderem: Die göttliche Macht, Wahrheit, Heiligkeit, Liebe. *Relative*, weltbezogene Eigenschaften Gottes sind unter anderem: Allmacht, d. h. göttliche Macht in ihrer Ausübung im Verhältnis zur Welt, Allgegenwart, Allwissenheit (u. a. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3. Tübingen 1959. S. 1245).

49 Gemäss der Lehre vom *genus maiestaticum* ist Jesus Christus eine *communicatio idiomatum* lediglich im Stand der Erhöhung – etwa in der Auferstehung – möglich, nicht aber im Stand der Erniedrigung – etwa beim Kreuzestod.

50 Zur neuzeitlichen Entwicklung der Theologie in England siehe zudem: Gründer, Karlfried. Figur und Geschichte. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 47–52; Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 2. Tübingen 1999. S. 1303–1312.

Erforschung des Alten und Neuen Testaments wie auch der Patristik zu beteiligen begann.⁵¹ In seinen *Dissertations* (1895) gebrauchte Gore die Vorstellung der Kenosis, »um am Glauben an die Gottheit Christi festzuhalten und gleichzeitig die Menschheit von Jesu geistigem, sittlichem und spirituellem Leben zu betonen«.⁵² Das Wissen, welches Christus hatte, ist gemäss Gore ein menschliches gewesen. So habe Christus – selbst im Garten Gethsemane – sein eigenes Schicksal nicht im Voraus gekannt. Gore erachtete aber die Kenose keineswegs als Zeichen von Schwäche, sondern vielmehr als Macht einer Liebe, die sich selbst hingibt.

Nach den Ausführungen zu den zwei wesentlichsten, je nach historischem Kontext unterschiedlich gewichteten Bedeutungsaspekten von *Kondeszendenz* – Akkommodation und Kenose – sollen nun noch einige wichtige Entwicklungen aus der neuzeitlichen Geschichte des Begriffs *Kondeszendenz* skizziert werden: In der deutschen Aufklärungstheologie der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, welche die menschliche Unvollkommenheit der biblischen Berichte mit den Forderungen der Vernunft zu vereinbaren versuchte, ging der Kondeszendenzbegriff – in einer sich von Hamann stark unterscheidenden Auffassung – in den Akkommodationsbegriff der rationalistischen Hermeneutik über. Kondeszendenz bezeichnete nun – weit entfernt von der Vorstellung einer Verbalinspiration – die rein aus pädagogischen beziehungsweise didaktischen Gründen vorgenommene Angleichung der biblischen Autoren an ihr ungebildetes Publikum. Johann Salomo Semler (1725–1791) und Wilhelm Abraham Teller (1734–1804) beispielsweise versuchten, mit dem Gedanken einer Einkleidung der vernünftigen Religionswahrheiten in die Vorstellungen und Denkweisen der jeweiligen Zuhörerschaft eine Erklärung für die unvollkommenen, historisch verhafteten, kontingenten Berichte der Bibel zu geben.⁵³ Sie erachteten es daher als Aufgabe der zeitgenössisch aufgeklärten Exegese, »dem mündig gewordenen Publikum den vernünftigen Lehrinhalt der Bibel aus der zufälligen Lehrform herauszuheben«.⁵⁴ Damit trennten sie – entsprechend einer deistischen Gottesauffassung –, was beim ursprünglichen Kondeszendenzgedanken zusammengehalten war, nämlich »zufällige Welt und zufälliges Bibelwort hier – notwendiger Gott und allgemeine Vernunftwahrheit dort«.⁵⁵ Andere, Hamann deutlich nä-

51 Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 2. Tübingen 1999. S. 1305.

52 Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 4. Tübingen 2001. S. 930.

53 Zu Semler und Teller siehe auch: Gründer, Karlfried. Figur und Geschichte. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 64–66.

54 Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 944.

55 Ebd.

here Akzente setzte der Wolffianer und Pietist Martin Knutzen (1713–1751), welcher in Königsberg Professor für Logik und Metaphysik und zudem einer von Immanuel Kants (1724–1804) Lehrern war.⁵⁶ Knutzen wollte den Offenbarungsbegriff gegen den Deismus verteidigen. Entgegen der allgemeinen Neigung zur »Humanisierung des Offenbarungsgedankens«⁵⁷ betonte er den göttlichen Ursprung der Heiligen Schrift. Gemäss Knutzen hat Gott bei der Offenbarung beziehungsweise bei der Herunterlassung aus pädagogischen Gründen nicht nur den Inhalt, sondern auch die Schreibart den begrenzten, menschlichen Erkenntnismöglichkeiten angepasst. Bei dieser Offenbarung kommen Hoheit und Niedrigkeit, Einfach und Weisheit zur gleichen Zeit zu Wort. Vermutlich als erster formulierte Knutzen, was bei der orthodoxen Christologie der Tübinger Kenose-Lehre schon angeklungen war und bei Hamann grosse Bedeutung erlangen sollte, nämlich die Analogie der verhüllend-enthüllenden Majestät und Knechtsgestalt bei der Herunterlassung in das geoffenbarte Wort, in Jesus Christus wie auch in die Schöpfung.⁵⁸ Bei Hamann wird dann die »Sprachgestalt der Bibel [...] ausdrücklich zur Knechtsgestalt Christi in Beziehung gesetzt und die Schöpfung analog zur Bibel als Sprache interpretiert«.⁵⁹ Hamann wiederum beeinflusste Hermann von Bezzel (1861–1917), dessen Verwendung des Begriffs *Kondeszendenz*⁶⁰ eine der bedeu-

56 Die Ausführungen zu Knutzen basieren vor allem auf: Gründer, Karlfried. *Figur und Geschichte*. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 56–60; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 944–945; Fritsch, Friedemann. *Communicatio idiomatum*. Berlin 1999. S. 15–20 v. a. 17.

57 Fritsch, Friedemann. *Communicatio idiomatum*. Berlin 1999. S. 18.

58 Gründer, Karlfried. *Figur und Geschichte*. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 57. Eine weitere Parallele zwischen Knutzen und Hamann findet sich in deren jeweiliger Verwendung des Apophthegmas *Rede, dass ich Dich sehe*, welches die Verbindung von Sprechen und Schöpfen betont. Allerdings vertritt die Hamannforschung die Ansicht, dass Hamann den Ausspruch – dessen Wurzeln bis in die griechische und römische Antike zurückgehen – eher von Erasmus von Rotterdam (1466/1469–1536) als von Knutzen übernommen hat (Dazu: Ringleben, Joachim. »Rede, daß ich dich sehe.«. Berlin 1988. S. 211–213; Gründer, Karlfried. *Figur und Geschichte*. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 58–59).

59 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 945.

60 Auch wenn Bezzel mit dem Wort *Kondeszendenz* terminologisch unter anderem an Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) und Hans Lassen Martensen (1808–1884) anknüpfte, war er inhaltlich vor allem von Hamanns *Kondeszendenz*begriff bestimmt – welcher wiederum stark von Luther beeinflusst war. Daher erachtete Fritz Blanke Bezzel »in gewisser Weise als Nachfahren und Vollender« der Wirksamkeit Hamanns (Blanke, Fritz u. Gründer, Karlfried u. Schreiner, Lothar. *Die Hamann-Forschung*. Gütersloh 1956. S. 45). Bezüglich der *Kondeszendenz* bei Oetinger siehe auch: Gründer, Karlfried. *Figur und Geschichte*. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 52–56; Schoberth, Wolf-

tendsten überhaupt ist.⁶¹ Bezzel, welcher sich der Erlanger Schule⁶² und besonders Luther verbunden fühlte, war wahrscheinlich der erste Theologe, der den Begriff der *Kondeszendenz* systematisch entfaltete und deutlich machen konnte, dass die Kondeszendenz »nicht ein theologisches Spezialproblem, sondern das Zentrum des christlichen Glaubens benannte«. ⁶³ Zentral war ihm die »gnädige und liebende Herunterlassung Gottes, die Annahme der Knechtsgestalt, die sich in der Schöpfung, in Christus und dem Evangelium zeige«. ⁶⁴ Kondeszendenz gehört gemäss Bezzel – und gemäss Hamann – essentiell zum Wesen Gottes und umfasst das Handeln aller Personen seiner Trinität. Bezzel verband auf diese Weise die Majestät, Aseität und Jenseitigkeit Gottes mit Gottes wahrhaftigem Sich-Einlassen auf die Weltlichkeit der Schöpfung.

2.1.2 Der Kondeszendenzgedanke in der Geschichte der Hamann-Forschung

Bevor in diesem Unterkapitel im Sinne einer Vorbereitung auf die weiteren Ausführungen dieses Kapitels einige thesenartige Gedanken zu den Implikationen der Kondeszendenz formuliert werden, soll zunächst aufgezeigt werden, wie die Bedeutsamkeit des Kondeszendenzgedankens in der Hamann-Forschung (wieder)entdeckt und deren Wichtigkeit durch spätere Untersuchungen bestätigt wird: Frühe Vermerke der essentiellen Bedeutsamkeit des Kondeszendenzgedankens bei Hamann finden sich in der Forschungsliteratur zu Beginn der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts,⁶⁵

gang. Geschöpflichkeit in der Dialektik der Aufklärung. Neukirchen-Vluyn 1994. v. a. S. 21–166.

61 Die Ausführungen zu Bezzel basieren vor allem auf: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 942–946 v. a. 943 u. 945; Theologische Realenzyklopädie. Bd. 5. Berlin 1980. S. 774–777; Blanke, Fritz u. Gründer, Karlfried u. Schreiner, Lothar. Die Hamann-Forschung. Gütersloh 1956. S. 43–47; Gründer, Karlfried. Figur und Geschichte. Freiburg i. Br. u. München 1958. S. 72–74. Siehe auch: Rupprecht, Johannes. Hermann Bezzel als Theologe. München 1925; Seitz, Manfred. Hermann Bezzel. München 1960.

62 Bezüglich der Erlanger Schule siehe u. a.: Blanke, Fritz u. Gründer, Karlfried u. Schreiner, Lothar. Die Hamann-Forschung. Gütersloh 1956. S. 43–47.

63 Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt u. Basel 1976. S. 943.

64 Ebd.

65 Auch schon zuvor wurde in der Forschungsliteratur auf den Kondeszendenzgedanken bei Hamann hingewiesen. Karlfried Gründer erwähnt die entsprechenden Stellen in: Blanke, Fritz u. Gründer, Karlfried u. Schreiner, Lothar. Die Hamann-Forschung. Gütersloh 1956. S. 120–121. Anmerkung 2. Gründer nennt u. a. die Arbeiten von: Karl

nachdem die ersten Bände der durch Josef Nadler besorgten Gesamtausgabe von Hamanns Schriften erschienen waren.⁶⁶ Gemäss der Darstellung von Helmuth Schreiner entspricht die *communicatio* göttlicher und menschlicher *idiomatum*, wie sie von Hamann vertreten wird, einem Grundgesetz, bei welchem die willentlich sich zuwendende, dynamische, demütige Bewegung Gottes in seiner Menschwerdung auf eine Vereinigung mit dem Menschen zielt.⁶⁷ Eine besondere Bedeutung wird der Demut Gottes beigemessen, denn: »Die Weltmächtigkeit Gottes offenbart sich nicht in seiner ›Weltjenseitigkeit‹, sondern in seiner Demut.«⁶⁸ Etwa zur gleichen Zeit publizierte Leopold Zscharnack seine Untersuchungen zu Hamanns *Tagebuch eines Christen* (1758). Zscharnack stellte dabei die beiden folgenden Grundideen bei Hamann fest: a) die Kondeszendenz, das Motiv der göttlichen Herunterlassung auf die Erde, und b) die Christozentrik, die »Idee der Geistleiblichkeit und die Idee der Knechtsgestalt jeder Offenbarung Gottes in der Schöpfung, im Erlösungsgeschehen und in der Heiligen Schrift«.⁶⁹ Einige Jahre später formulierte Karlfried Gründer die Herunterlassung als das eine von zwei hamannschen Theologumena.⁷⁰ Gründer sah die Kondeszendenz verbunden mit den drei ontologischen Implikaten des Geschehenscharakters, des Gegebenheitscharakters und der Endlichkeit. Das andere Theologumenon betraf die typologische Schriftauslegung. Deren ontologische Implikate waren der (Vor-)Bildcharakter alles Geschehens, eine Dialektik von Erscheinen und Verweisen und der Umstand, dass Sprache als Geschehen im Bildsinn

Herrmann Gildemeister, Rudolf Friedrich Grau, Martin Kähler, Hans Emil Weber, Hermann von Bezzel, Fritz Lieb, Fritz Blanke, Wilhelm Rodemann, Helmuth Schreiner und Pierre Stabenbordt. Auch bei Hansjörg A. Salmony finden sich solche Vermerke, beispielsweise indem er darauf hinweist, dass Blanke den »Begriff der Condensio als Neu- und Umprägung der Akkomodationslehre der Aufklärung« herausstellte (Salmony, H. A. Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie. Zollikon 1958. S. 308. Anmerkung 46. Mit Bezug auf: Blanke, Fritz. Gottessprache und Menschensprache bei J. G. Hamann. Leipzig 1930. S. 201–210).

66 Die weiteren Ausführungen in diesem Abschnitt basieren teilweise auf Rainer Fischers Referat der Forschungsgeschichte: Fischer, Rainer. Von Gott reden im Zusammenhang von Glaube und Sprachdenken. Gütersloh 1994. S. 44–60 v. a. 47–51 u. 54.

67 Schreiner, Helmuth. Die Menschwerdung Gottes in der Theologie Johann Georg Hamanns. Tübingen 1950. S. 44–68 v. a. 49–50.

68 Ebd. S. 54.

69 Zscharnack, Leopold. Hamanns »Tagebuch eines Christen« (London 1758). 1952. S. 651–662. Zitat auf Seite 662.

70 Gründer, Karlfried. Figur und Geschichte. Freiburg i. Br. u. München 1958. v. a. S. 21–27 u. 74–92.

verstanden werden kann beziehungsweise verstanden werden muss.⁷¹ Auch Martin Seils ging vom Kondeszendenzgedanken bei Hamann aus.⁷² Beeinflusst durch den Gedanken an das Geschehen der Kondeszendenz Gottes in das sinnlich Konkrete, betonte Seils das ganzheitliche Wirklichkeitsverständnis Hamanns, welches sowohl die geistige als auch die leibliche Wahrnehmung des Menschen umfasst. Dabei bestimmen die Sprachhandlungen die Wirklichkeitsstruktur. Seils sah ausserdem ein existentielles Moment in »Hamanns Zusammendenken von Wirklichkeit und Wort«,⁷³

Die Gewichtigkeit des Kondeszendenzgedankens bei Hamann wurde seit den 60er Jahren in der Forschungsliteratur allgemein bestätigt,⁷⁴ wenn auch bei manchen Interpretationen das Hauptgewicht eher auf die Sprache – etwa auf Aspekte der Ästhetik oder Semiotik – oder auf Hamanns Auseinandersetzung mit der Aufklärung – etwa auf seine Ansichten die Noetik oder die Vernunft betreffend – gelegt wurde. Alle diese Gebiete berühren ja tatsächlich wichtige Aspekte von Hamanns Denken und Werk und werden deshalb auch in dieser Arbeit immer wieder angesprochen. Meines Erachtens kann jedoch der Kern der Sache nicht ge-

71 Die Typologie betreffend vergleiche auch: Büchsel, Elfriede. Biblisches Zeugnis und Sprachgestalt bei J. G. Hamann. Giessen u. Basel 1988. Die Bildlichkeit betreffend vergleiche auch: Fritsch, Friedemann. *Communicatio idiomatum*. Berlin 1999. S. 20–31 v. a. 24–25.

72 Seils, Martin. *Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann*. Stuttgart 1961. u. a. S. 9–14.

73 Fischer, Rainer. *Von Gott reden im Zusammenhang von Glaube und Sprachdenken*. Gütersloh 1994. S. 54 (in Bezug auf: Seils, Martin. *Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann*. Stuttgart 1961. S. 23–26). Dazu auch: Majetschak, Stefan. *Über den »Geschmack an Zeichen«*. Tübingen 1987. S. 135–137.

74 Im Sinne einer Auswahl seien hier in chronologischer Reihenfolge erwähnt: Koepf, Wilhelm. *Der Magier unter Masken*. Göttingen 1965. u. a. S. 43–58 u. 104–107; Strässlé, Urs. *Geschichte, geschichtliches Verstehen und Geschichtsschreibung im Verständnis Johann Georg Hamanns*. Bern 1970. S. 35–70 (besonders Fussnote 3 auf Seite 35); Meinhold, Peter. *Hamanns Theologie der Sprache*. Frankfurt a. M. 1979. S. 53–65; Veldhuis, Henri. *Ein versiegeltes Buch*. Berlin 1994. S. 88–92 u. 258–264 (Die niederländische Originalausgabe erschien 1990); Baur, Wolfgang-Dieter. *Johann Georg Hamann als Publizist*. Berlin 1991. S. 300–308; Bayer, Oswald. *Autorität und Kritik*. Tübingen 1991. u. a. S. 31–32 u. 170–176; Das Nachwort von Stefan Majetschak zu: Hamann, Johann Georg. *Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geistes*. Bonn 1993. S. 240–244; Kleffmann, Tom. *Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont*. Tübingen 1994. S. 259–267; Achermann, Eric. *Worte und Werte*. Tübingen 1997. S. 218–221 u. 238–239; Fritsch, Friedemann. *Communicatio idiomatum*. Berlin 1999. u. a. S. 15–20, 38–68 u. 86–88; Hempelmann, Heinzpeter. *Wie wir denken können*. Wuppertal u. Darmstadt 2000. S. 7–9, 17–27, 73–76, 90–101 u. 124–130.